



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1405-1435

[revistaconvergencia@yahoo.com.mx](mailto:revistaconvergencia@yahoo.com.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Hurtado Heras, Saúl

El Falso Fundamento Cristiano de la Conquista en Maladrón, de Miguel Ángel Asturias

Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 11, núm. 36, septiembre-diciembre, 2004, pp. 11-30

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10503601>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# El Falso Fundamento Cristiano de la Conquista en *Maladrón*, de Miguel Ángel Asturias

Saúl Hurtado Heras

*Unidad Académica Profesional Amecameca, UAEM*

**Resumen:** En presente trabajo se discute el falso fundamento cristiano de la Conquista de América en *Maladrón*, una de las últimas novelas que en vida publicó el controvertido novelista guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Esta obra clarifica algunas cuestiones importantes para comprender el proyecto-poético ideológico del escritor, a quien se le había atribuido una plena identificación con la cosmogonía precolombina. Por esta razón, este ejercicio pretende contribuir a elucidar la posición (*ladina*, no indígena) desde la cual se produjo toda la producción artística de Asturias.

**Palabras clave:** *Maladrón*, Asturias, poética, cosmogonía precolombina.

**Abstract:** *The present work discusses the false christian foundation of the conquest of America, in Maladrón, one of the last novels published by the controversial guatemalan writer Miguel Angel Asturias. This essay clarifies some important themes of the poetic and ideological project of the novelist, whom had been attributed a full identification with the precortesian cosmogony. For this reason, this exercise seeks to contribute in the elucidation of the position (ladina, not native) from which took place the whole artistic production of Asturias.*

**Key words:** *Maladrón*, Asturias, poetic, precortesian cosmogony.

La publicación en 1969 de *Maladrón*, durante los últimos años de vida de Miguel Ángel Asturias, elucida uno de los aspectos de más difícil comprensión sobre las convicciones y la poética narrativa del autor. Y es precisamente lo religioso este referente de difícil alcance, por todo cuanto significó su tratamiento en su narrativa, desde los años veinte hasta antes de su muerte. Con la publicación, en 1930, de *Leyendas de Guatemala*, y en 1949, de *Hombres de maíz*, la obra de Asturias hacía suponer una clara inclinación del novelista por la cosmovisión precolombina. Esto quedó muy bien establecido por la crítica, con la anuencia de relatos posteriores, concretamente los de la década de los años sesenta, en los que se reactualizan varias referencias que habían abierto el espacio para una discusión acerca del dilema cosmogónico en su narrativa. La dualidad *maíz/barro* era el núcleo de

este debate. Asturias lo activó al plantear una alternativa cosmogónica diferente a la difundida por la doctrina cristiana. Su acercamiento con el *Popol Vuh* y los *Anales de los Xahil*, le suministrarían elementos muy concretos para esta reconfiguración.

Vale la pena resaltar que en las primeras producciones del novelista (anteriores a las *Leyendas de Guatemala*), el tratamiento religioso tiene otra orientación. En ellas, lo que se pone en controversia es el contradictorio esquema axiológico que sustentaba la religión católica. No se manifestaba con claridad la antítesis maíz/barro, como expresión del enfrentamiento cosmogónico protagonizado en términos generales entre el indio y el ladino guatemalteco. En relatos como “Un par de invierno” (1919), “El toque de ánimas” (1922) y “Sacrilegio de Miércoles Santo” (1925), lo que se constata es la puesta al descubierto de los fundamentos del cristianismo: el amor al prójimo, el voto de pobreza, la regulación de las tentaciones del placer carnal. Esta insistencia marcaría toda su narrativa posterior.

Pero llama la atención otro detalle controvertido que tiene que ver no sólo con el cuestionamiento de los fundamentos de la religión católica, sino, además, con el esbozo de una alternativa cosmogónica basada sobre todo en el contenido del *Popol Vuh*, que Asturias conoció precisamente en París. Si bien en relatos de la década de los años veinte, concretamente “El Lucas” (1926) y “La venganza del indio” (1926), existen antecedentes de este debate que caracteriza su narrativa más relevante, fue precisamente a partir de 1930, con la publicación en España de *Leyendas de Guatemala*, cuando comenzaría a hablarse de una recreación de los mitos precolombinos en la narrativa del escritor guatemalteco. A partir de 1949, con la publicación de *Hombres de maíz*, quedaba definitivamente fortalecida esta idea. La crítica trató de establecer las motivaciones del escritor y encontraba como fuentes la experiencia de infancia con los indígenas de Salamá y la de juventud con los campesinos y arrieros que llegaban y se alojaban en la tienda de comestibles que había instalado su padre en Guatemala. Circuló la anécdota de la llegada de Asturias, en 1924, a la clase de Georges Raynaud, quien lo identificó como a un maya, y el propio Asturias contribuyó a esta euforia al atribuirse orígenes indios. Después de que hubo escrito el poema “El Gran Lengua” fue proclamado vocero de los pueblos indígenas. Eran los momentos en que se situaba sin reservas la obra de Asturias en el ámbito de la literatura de compromiso, con dos orientaciones: telúrica (mágica) y social. Con base en la primera se

asumía un alto grado de identificación con la cosmovisión precolombina persistente en la mentalidad tradicional de varias comunidades guatemaltecas actuales. Gran parte de su narrativa tiene esta característica. El carácter mágico-realista de muchos de sus relatos hizo creer a varios de sus críticos (y a él mismo) que era el pensamiento precolombino con el que el autor se identificaba. Esto suponía, según, una renuncia a los presupuestos de la tesis de 1923, en que se pronunció por la disolución de lo indígena.

Sólo en fechas recientes pudieron ponerse en claro las diversas circunstancias que tuvieron que ver con la definición de un proyecto poético-ideológico. Con la publicación de *América, fábula de fábulas*, en 1972, y *París 1924-1933: periodismo y creación literaria*, en 1989, se comprendieron con más claridad otros factores que tuvieron que ver con la definición de dicho proyecto.

Así que la afortunada publicación de *Maladrón* permite emprender algunas precisiones acerca del proyecto poético-ideológico del autor. Cuando relatos precedentes habían hecho suponer la amplia simpatía con las creencias precolombinas, la novela de 1969 reincorpora, con otras estrategias, algunas de sus preocupaciones expresadas desde los años veinte. Después del debate ontológico que habían catalizado *Hombres de maíz*, *Mulata de tal* y *El espejo de Lida Sal*, *Maladrón* enseña hasta dónde Asturias estuvo verdaderamente identificado con las creencias ancestrales, y hasta dónde llegaba su rechazo y su aceptación por la religión cristiana, a la que había puesto en cuestión con la antítesis maíz/barro.

Cabe situar *Maladrón* en el ámbito de toda su producción, acaso por la posibilidad de elucidar varias cuestiones que por momentos no ensamblan con lo ya establecido en relatos precedentes acerca del vínculo con la cosmogonía tradicional. Por ejemplo, ¿a qué obedece el que en *Maladrón* la magia no tiene el impacto que tuvo en *Leyendas de Guatemala* y en *Hombres de maíz*? En *Maladrón*, tras la destitución de Caibilbalán, Moxic tomó el mando y decretó de inmediato la guerra fantasma, sin obtener el resultado esperado. La guerra fantasma no fue suficiente para contener el triunfo de los españoles. No solamente eso: con el razonamiento cuasi positivista, precisamente en la persona del Gran Jefe Mam, el autor reactiva su recelo por varias expresiones del pensamiento tradicional a las que había considerado fanáticas supersticiones, explotadas por la charlatanería de gente sin escrúpulos.

Lo había puesto en claro en la tesis de 1923, en algunos escritos durante su estancia parisina, en alguno publicado en *El Nacional* durante los años cincuenta y en el drama *Soluna*.

*Maladrón* tiene una pretensión diferente de aquellos relatos que habían exaltado hasta la euforia los mitos precolombinos. Pero, curiosamente, esto en poco desdice a su autor. Si la crítica encontró contradicción entre los presupuestos de *El problema social del indio* y *Hombres de maíz*, fue debido a que, en parte equivocadamente, trató de identificar el pensamiento del autor con el de sus personajes. Las supuestas contradicciones de Asturias son mucho menores si se asume su producción como un proyecto poético-ideológico de definición de la nacionalidad guatemalteca, como parece que fue concebido por el novelista.

En *Maladrón* no es el fundamentalismo el que triunfa sobre el racionalismo ni estos conceptos son aplicables estrictamente a los personajes representativos de cada concepción.

Esto hace suponer que no era ya el enfrentamiento cosmogónico lo que Asturias se propuso resaltar en *Maladrón*. Por lo demás, tómese en cuenta que, en esta novela, las referencias al conflicto maíz/barro son muy esporádicas y fugaces. En cambio, se entrevé otra (contradictoria) idea que sutilmente se manifiesta en toda su producción y que tiene que ver con su conjetura acerca de la conquista de América.

¿Cómo asimiló el autor este acontecimiento? Sabido es que en varias ocasiones aceptó reconocer el mestizaje como resultado de la Conquista. Pero también son insoslayables los varios pasajes en que renegó de la llegada de los españoles y, sobre todo, de las circunstancias en que esto ocurrió.

En la comprensión de Asturias, la actualidad económica y social de su país era el efecto de factores diversos que hasta su momento no habían sido resueltos. Las estructuras económicas y sociales las identificaba como el resultado de un proceso de sojuzgamiento, humillación y despojo, iniciado en la Colonia, y más atrás, con la conquista de América. Por eso serán frecuentes las expresiones mediante las cuales manifiesta un rotundo rechazo a la Conquista, a veces expresado abiertamente (“¡Nos trajeron Dios y nos trajeron cerdos!”) (Asturias, 1989: 180), y a veces en boca de personajes ficticios (“De otro planeta llegaron por mar seres de injuria”) (Asturias,

1974. En lo sucesivo, en las referencias a esta obra únicamente se señalará la página entre paréntesis).

El enaltecimiento del modelo precolombino ha hecho suponer la concordancia del autor con las creencias indígenas. Sin embargo, la reapropiación, resignificación y reconfiguración que hace de los mitos mayas y nahuas tienen otras motivaciones. Su experiencia parisina durante los años veinte le hacía volver la mirada a su país en busca de su identidad. Éste fue un rasgo característico de varios latinoamericanos que coincidieron por aquellos años en París. Categorías como *lo real maravilloso americano* y el *realismo mágico*, son la expresión de estas preocupaciones.

En este contexto, se configuró, en Asturias, un proyecto, cuyo núcleo era la búsqueda de la nacionalidad guatemalteca, manifiesta en varias líneas: la patria, la educación, la política, el trabajo de composición artística, la religión, el mestizaje y la moral. Esta búsqueda de lo nacional le hizo ensayar varias opciones, incluida su veneración por lo indígena. Pero, sobre todo, le hizo comprender que las estructuras del país eran el resultado de un proceso que se iniciaba en la Conquista. Las frecuentes expresiones de rechazo por la Conquista y la Colonia tienen que ver con esta comprensión y con una búsqueda utópica del americano ideal, cuyo dilema se centraba, en la comprensión de Asturias, en las pugnas entre indios y ladinos, principalmente.

Su búsqueda utópica era el resultado de la dialéctica entre los mitos del imaginario clásico europeo y la noción de alteridad surgida con la Conquista. En estas circunstancias, la novela *Maladrón* es ilustrativa por varias razones: primero, porque el autor materializa su concepción acerca de una doctrina que empieza a tomar forma desde una experiencia vital de infancia del novelista y que sólo se había manifestado tíbiamente en relatos precedentes. En segundo lugar, la novela rompe con la idea del encomio absoluto de lo precolombino que alguna vez se le atribuyó al autor. Y en tercer lugar, porque esta ruptura deja ver al mismo tiempo una contradictoria idea del personaje español, tal como llegó a asumirlo Asturias sin haber asimilado nunca el dilema ontológico de lo latinoamericano.

*Maladrón* es una novela donde los opuestos se disuelven, pero no se resuelven. Asturias no se mostrará nunca completamente convencido de las *bondades* del contacto con Europa. Si bien reconoce el mestizaje

como un resultado inevitable, también pone al descubierto el falso fundamento de la Conquista que tuvo la anuencia de la Iglesia católica. El culto de los adoradores del Mal Ladrón lo explota para propagar su seguridad de que el fundamento cristiano de la Conquista había sido desvirtuado. No fue la propagación de la fe cristiana la que trajo a los españoles a tierras americanas, sino ambiciones personales de gloria, poder y riquezas materiales, todas ellas vinculadas a los arquetipos del imaginario clásico europeo, que veía en la recién descubierta tierra americana el lugar de la utopía.

A partir del afianzamiento en su conciencia de la doctrina de los saduceos como principal impulsora de la Conquista, el propio autor contribuyó a redefinir el dualismo maíz/barro que su propia narrativa había instituido desde varios años antes. En ese primer esquema, se ponía en movimiento un conjunto de opuestos: Europa / América, *Biblia* / *Popol Vuh*, modernidad / tradición, racionalismo / fundamentalismo, orientados todos a la búsqueda de la identidad latinoamericana. En el símbolo del maíz, Asturias creía haber resuelto el problema de la identidad. Pero en *Maladrón* los opuestos se disuelven: Caibilbalán, el jefe mam, es destituido por el consejo de ancianos debido a su latente racionalismo, por su rechazo a declarar la guerra fantasma, tal como le fue sugerida oportunamente por sus más valientes guerreros. Y por otro lado, a los españoles no los presenta tan racionalistas. En *Maladrón*, los personajes españoles son presas de supersticiones y de creencias parecidas a las de los nativos americanos. El rapto de la indígena *Titil Ic* por los cuatro españoles aventureros, para que respondiera con su vida por las consecuencias de haberlos sometido al piquete de tarántula, y el infinito temor de Ángel Rostro por los maleficios de sus compañeros, temor que no lo hacía bajarse del caballo ni para satisfacer las necesidades más elementales, todo esto tiene que ver con la disolución de los opuestos. No obstante que la batalla de las primeras páginas de la novela se anuncia como un “Choque de dioses, mitos y sabidurías” (p. 10), a lo largo se notará que es, sobre todo, un choque de ideologías. El pueblo de Güinaquil donde Duero Agudo y Blas Zenteno perecen por su empeño de implantar la religión de los saduceos, es una comunidad que ejerce el culto dual a Cabracán y la doctrina cristiana, no obstante el reconocimiento de los nativos de que la adopción del cristianismo ha sido forzado: “¡No otra cruz! ¡No otro Dios! ¡La primera cruz costó lágrimas y sangre! ¿Cuántas más vidas por esta segunda cruz?” (p. 172).

Con *Maladrón*, el antagonismo se planteará en otros términos: la caracterización de los personajes no intenta enfrentarlos con base en condiciones de poder (vencedor/vencido, explotador/explotado, por ejemplo), sino por cualidades representadas por la antítesis hombre/naturaleza. Los españoles son caracterizados, entre otros rasgos, con vicios (europeos, en la consideración del autor): ciegos, tuertos, sucios, traidores, cobardes (Zaduc el profeta del Mal Ladrón, es descrito con “chillidos de ratón y llanto mantecoso”) (p. 62). A veces con descripciones estrambóticas o caricaturescas. Es el caso de Duero Agudo, tuerto temerario que como desafío a su padre se arrancó un ojo y ahora le quedaba como grotesco recuerdo un hilillo de carne que se acomodaba en la cavidad con las manos. Su ojo sano tiene suerte parecida en la descripción del narrador. Es caracterizado con una pupila pugnaz, “casi de tarántula” (p. 79). A Antolín Linares lo describe con una incómoda protuberancia en el ano, que lo obligaba a andar abierto de piernas: “más le hubiera valido pagar en otra forma sus pecados” (p. 70). Y, para colmo, era presa de viruela.

Los nativos, en cambio, aparecen muy estrechamente vinculados a la naturaleza, una naturaleza casi virgen hasta entonces: “seres de encanto” (p. 52), “color cobrizo de la tarde”; “seres vegetales y sonámbulos. Hombres hojas, hombres-flores, hombres-frutos” (p. 80), con “andar de bejuco y habla de agua” (pp. 80-81), de “cuerpos pulidos con esmeril de luna” (p. 60). Pelo, piel, el contacto de sus manos, todo era vegetal: plantas con movimiento, con ojos, boca, sexo. Un prisionero mam tiene “color de cedro verdoso” (p. 30). Los flecheros son de “color hojoso, invisibles entre las arboledas”, los fundibularios abetunados como sus hondas, como barniz de tronco de pino, los de las varas tostadas, terrosos, y los de las picas, plumizos como piedras (p. 36). Y los indios tiburones (por sus dobles, triples filas de dientes, como tiburones), adoradores de Cabracán, el Gigante de los Terremotos, “parecían mineralizados ante la mudez vacía del abismo” (p. 57). *Titil Ic* es “una mujer que al tacto es hoja, flor al olor, fruto al máscón y espina al deseo de poseerla” (p. 59), de “ojos mineralizados” (p. 131). Incluso, Ángel Rostro ve a *Titil Ic* no como una mujer, sino como “un árbol”, “arbusto con pies y manos” (p. 74). Sus cabellos, “siempre olorosos a agua limpia”, recién bañada. Los indios alarifes “color de frutos dulces” (p. 112), “de granizo tibio” (p. 162). Sus mujeres, “olorosas a legumbres recién arrancadas” (p. 118). Indias bellas que durante los trabajos de Ladrada para esculpir la imagen del



Maladrón casi lo hacen esculpir una virgen silvestre en lugar del Maladrón (p. 149). Güinaquil tiene “hermosas manos de albañil” (p. 152). Todos ellos formaban parte de “aquella naturaleza de seres animados que escapaban a la luz del blanco que todo lo convierte en ceniza” (p. 198). Seres vegetales de caras de jícara pintadas de verde, ojos de frijolillos negros, dientes de carne de coco con incrustaciones de esmeralda (p. 217). Y los Halladores, “seres de olfato verde”, “olfato de árbol verde, mirada de agua verde, manos verdes como hojas con dedos y taparrabos de escamas y culebras verdes” (p. 202). Sus gritos “de maderas preciosas por su resonancia, maderas musicales” (p. 203). Todos ellos, interesados, no en el oro, sino en los caballos de Ladrada.

La caracterización del personaje español tiene otro matiz. Cuando lo describe por su homología con elementos naturales, el narrador no desaprovecha la oportunidad para atribuirle una peculiaridad negativa: “sol de espejos falsos” (p. 16); o por comparaciones sutiles que intentan degradar su persona cuando se los asemeja a las ratas: “ratas, ratas hambrientas, rubias, como ellos, famélicas, como ellos, heladas como ellos” (p. 31). A Antolín Linares lo particulariza con “barbas revueltas, babosas, sucias de tierra” (p. 114). A Duero Agudo, “viejo de tanto llevar humo de tabaco”. “Todos los de su raza [españoles], gente de más metal que carne, más mineral que humana” (p. 195).

Y sin embargo, pese a tantas caracterizaciones negativas, también hay frecuentes atisbos en que se reivindica el carácter humano de los españoles. Una frase como “Algo humano se mueve bajo su armadura” (p. 32), es sintomática de esta reivindicación.

Acerca de los personajes, por ejemplo, ha sido destacado el ingenio con que Asturias revive el habla española del siglo XVI (Bellini, 1971; Royano, 1993). No obstante, en la reconstrucción del mundo indígena emplea recursos menos convincentes, como lo es la deformación del manejo de sus creencias. Ejemplo palpable en este caso es el tratamiento que le da a la creencia del nahualismo. En la convicción de las culturas precolombinas, la idea del nahual se vinculaba al concepto teológico de la existencia. El nahual era un atributo conferido en parte por las circunstancias del nacimiento, pero otorgado por fuerzas extraterrenas. El nahual tenía un papel parecido al del Ángel de la Guarda en la religión cristiana. Y, sin embargo, Asturias introduce en *Maladrón* la idea de que el nahual podía modificarse por voluntad de

los hombres. Tómese en cuenta el caso de Caibilbalán. Por no responder a las preocupaciones del pueblo mam, el consejo de ancianos declara el confinamiento del jefe al país del lacandón y el mono (que equivalía a un destierro espacial, pero también existencial). Esto equivalía, también, a su degradación, de quetzal-guerrero, el más alto nahual, pasa a modesta taltuza, el más infeliz de los nahuales (p. 45). Estos son algunos de los indicios que ponen en claro lo que ha sido señalado por algunos estudiosos de la obra asturiana como el trabajo de reinterpretación y reconfiguración de los mitos precolombinos.

En esta reinterpretación, el espacio en *Maladrón* es de singular importancia. Incorpora el proyecto carpenteriano de lo real maravilloso americano y de paso reactualiza su idea sobre lo mágico-realista en su narrativa, al situarla en dos planos: por un lado, al relacionar lo mágico-realista con la mentalidad casi primitiva del indio, para quien la magia es parte de su existencia. Y por otro lado, al proponer la magia como la posibilidad de encontrar una “claridad” oculta en los hombres, “otra luz alumbrando el universo de dentro a fuera”. Y por eso Caibilbalán, en su destierro, se entera tan sólo por las hojas de los árboles “convertidas en lenguas verdes” del sitio y defensa de la gran fortaleza del pueblo que había gobernado. Y por eso *Titil Ic* tiene una capacidad sensitiva para interpretar lo que piensa Güinaquil con sólo estar cerca de él.

Por lo que tiene que ver con el espacio, también suele enfatizarse la particularidad americana, donde la comida abunda y los productos naturales son vastos. En la novela, América es mostrada como “un mundo nuevo, sin tiempo, sin espacio” (p. 62); “tierra de miel por ser de miel la tierra” (p. 64). Es un paraíso donde “no había que ganarse el pan, por estar tan a la mano los árboles de pan” (p. 63), donde los pulmones se llenan, “no de aire, sino de perfume”. Tierra “en primavera siempre”; sereno “con olor a miel y agua” (p. 151).

El tratamiento del espacio está también orientado a destacar la peculiaridad americana, con la aclaración de que la descripción geográfica es exaltada por el característico juego de palabras e imágenes de Asturias. Es precisamente un juego de vocablos que el autor emplea para resaltar estas características: “la tribu flechera, vegetariana y caminante, y las siembras y resiembras de lo bello, flores sean dichas, de lo dulce, frutas sean dichas, dicha sea todo: el cultivo de los cereales y las artesanías de hilo, maderas pintadas, utensilios de

barro, instrumentos musicales y jícaras dormidas en nije” (pp. 10-11). La cordillera de los Andes Verdes (“hay para envejecer sin recorrerla toda”, p. 9), está formada por “cerros azules perdidos en las nubes” (p. 10). Como antítesis, resalta la magnificencia de los verdaderos Andes sudamericanos. Sólo que aquí, en el pueblo de los cuchumatanes, están revestidos de condiciones climatológicas y geográficas imponentes. Hasta las casas están estrechamente ligadas a la naturaleza: “dan sombra de árbol, no de casa” construidas con el techo más de ramas que de tejado (p. 105).

Muy interesante resulta para efectos de nuestro comentario el debate que establece Caibilbalán con la magia. Conste que se trata de un personaje que en el desarrollo de la historia debería corresponder al siglo XVI y, sin embargo, Asturias le hace declarar enfáticamente: “El atraso de nuestra gente nace del temor que engendran todos esos *ocultos e inútiles poderes*” (p. 41, el subrayado es mío).

Caibilbalán, el jefe mam, se enfrenta a un dilema: la *guerra fantasma* o la *guerra civilizada*. Ante la llegada de los españoles a tierra de los Cuchumatanes, el jefe mam desoye los consejos de sus más allegados guerreros que ante la desigualdad de armamento sugieren el recurso de la guerra fantasma. Era éste el medio que mejor garantizaba la victoria ante los invasores. Sin embargo, Caibilbalán se sobrepone a lo que considera un recurso de tiempos superados y decide someterse a las normas de la guerra civilizada. El precio que paga es la destrucción de su pueblo, el repliegue de sus habitantes a lo alto de los cerros.

Este es uno de los pasajes iniciales de una de las últimas novelas de Miguel Ángel Asturias, allá por 1969. Novela de corte histórico, es *Maladrón* una de las propuestas alternativas a lo que tantas veces se definió como el proyecto asturiano de la cultura. A diferencia de novelas anteriores, en *Maladrón* la razón se pone al mismo nivel de la intuición. El fundamentalismo precolombino se ve afectado por el mestizaje, producto de la Conquista. A la fe cristiana se opone alternativamente la fe de los adoradores del Mal Ladrón.

Por sus convicciones, Caibilbalán enfrenta la arenga de sus guerreros. Por su desavenencia con el recurso de la magia (y no por otra causa), el jefe mam es despojado de su investidura de gran jefe, simbolizado por el quetzal como su nahual, y degradado a nahual taltuza, el más despreciable de los animales. ¿A quién dirige su razonamiento Caibilbalán? Es evidente que no es a sus guerreros,

quienes no están dispuestos a sacrificar sus ancestrales convicciones: “Sin la magia estamos perdidos –repliéganse momentáneamente los capitanes, sin dar crédito a lo que oían, el desamparo en la cara” (p. 43).

Lo que páginas antes había sido anticipado como “Choque de dioses, mitos y sabidurías” (p. 10), entre españoles y nativos, vemos que no es tal. El verdadero choque se da en el interior del pueblo mam, protagonizado por el jefe y sus guerreros. Caibilbalán expone un argumento muy convincente desde el punto de vista racional-positivista (“descartando todo lo que no dependía de lo humano”); para él, la magia ni siquiera merece ser negada porque “no existe”.

Por los argumentos del gran jefe de los mam, resulta muy interesante la función que Asturias intenta atribuirle al papel de la magia en la mentalidad precolombina. Después de tantas alusiones acerca de la continua exaltación del modelo precolombino en los relatos de Asturias, *Maladrón* sugiere otro punto de discusión acerca de la consideración del autor por la magia.

En la realidad literaria de *Maladrón*, el esquema racionalista de Caibilbalán fue influido a su vez por un sabio cautivo por su padre en una incursión guerrera, muchos años antes. Pero esto poco tiene que ver al lado de tan interesante discurso de Caibilbalán. Como argumento de sus convicciones, alude el fracaso del pueblo quiché “mejor guerrero que nosotros, pero más supersticioso”. Para ellos, dice Caibilbalán, “la magia era todo, y no es nada” (p. 41). La guerra, sostiene el jefe, no es adivinación, encantamiento ni fiesta, sino, sobre todo, *arte, ciencia* (subrayado mío).

Caibilbalán renuncia hasta el último momento al recurso de la guerra fantasma. Desdeña los consejos de los más heroicos guerreros y de los brujos-sacerdotes-nahuales. Ellos le sugerían el recurso de la magia en la guerra contra los invasores españoles. Los fracasos son de distinta naturaleza. En primer lugar, cae muerto Chinabul Gemá, el valeroso guerrero que le insistió hasta el cansancio responder a los españoles con la guerra fantasma.

Según el relato, la guerra fantasma era el recurso más arriesgado, pero el más confiable en los menesteres bélicos. En estos casos, el ejército que la decide se fragmenta y se lanza a los azares de la montonera. La disciplina es reemplazada por la anarquía; la obediencia ciega, por el instinto, el capricho. En tales condiciones, los efectos

rebasan el campo de batalla, llevando desolación, muerte, destrucción, lágrimas y sangre de inocentes más allá del lugar del enfrentamiento (p. 21).

Más que los efectos nefastos de la guerra fantasma, la negativa del jefe mam está determinada por otras circunstancias que tienen que ver con su educación, una educación encomendada a un sabio cercano a una conciencia moderna. Este maestro había sido el botín de guerra del padre de Caibilbalán y se mostraba inclinado por los libros y la pintura. Por eso es que el rechazo por la guerra fantasma por parte del jefe mam no es provisional, sino definitivo. El debate que sostiene con sus encarecidos guerreros y con los sacerdotes de su consejo es muy significativo. La guerra fantasma tiene como principal sustento la confianza en la magia. Pero la magia es un concepto que no despierta convicción alguna por parte de Caibilbalán. La magia no existe, dice. Sólo existe la realidad y “no hay dioses que valgan, magias que sirvan, adivinaciones que no sean falaces, encantamientos que no sean engaños” (p. 42).

Por esta razón, Caibilbalán renuncia a este recurso, sin descartarlo por completo. Según las enseñanzas de su maestro, esta lucha sólo debía emplearse en los momentos más agobiantes y como recurso desesperado, debido a los efectos catastróficos que supone. La negativa de Caibilbalán lleva otras implicaciones que sugieren la idea del mito y la magia en la conciencia del autor. *Maladrón* evidencia un palmario cambio en la concepción de Asturias. Al menos el énfasis es mucho más tenue que el que había manifestado en 1930 con *Leyendas de Guatemala* y en 1949 con *Hombres de maíz*.

En la novela, al negar la magia o como dice el jefe mam, no la niega porque “no existe”, Caibilbalán se opone a una conciencia colectiva con un empeño personal muy peligroso. Para el pueblo mam, la magia está estrechamente vinculada con los dioses. Al increparle, uno de los guerreros sostiene: “Sólo la magia desata la realidad que nos ata a lo poco que somos, a lo poco que valemos, a lo poco que podemos, y multiplica las alianzas con lo desconocido y medios de ataque insospechados” (p. 41). Pero para el jefe mam, nada que no dependa de lo humano tiene validez: “El atraso de nuestra gente –dice– nace del temor que engendran todos esos ocultos e inútiles poderes” (p. 41).

La obstinación de Caibilbalán desata resultados previsibles: el consejo de ancianos lo declara culpable de la derrota y lo condena a la

degradación. De quetzal guerrero, el más alto nahual, se le asigna el de taltuza “el más infeliz de los anuales”.

Muchos indicios hacen suponer que el significado de esta novela no corre a la par de las que habían postulado la dualidad Maíz/Barro. No obstante que hay tímidos atisbos hacia este dilema (por ejemplo, aquellas expresiones que en labios de Caibilbalán califican a los españoles como “seres tan despreciables que bien dicen sus frailes con sus biblias que fueron hechos de barro” o bien “hombres de barro, de estiércol”, opuestos a los hombres de maíz: *nosotros*, desde el punto de vista de Caibilbalán (p. 37), una de las ideas centrales de *Maladrón* parece quedar resuelta en una expresión del narrador cuando describe el avance del ejército español en compañía de un nutrido grupo de tlaxcaltecas: “Una mano huesuda, manga de armadura [español], saca cruces del aire y se las pega en la cara. Otra mano huesuda, manga de sayal [nativo], saca cruces del aire y se las pega en la cara. *Guerra de religión no. Guerra de magias*” (p. 13, subrayado mío). Es decir, no hay opuestos desde el punto de vista de las convicciones religiosas. La mano española y la indígena se unen en una misma creencia. Pero sí, efectivamente, se trata de una guerra de magias. O mejor, de una guerra de sistemas de pensamiento en que la magia tiene un papel protagónico. Y, curiosamente, la desavenencia surge en el seno del pueblo mam, entre un Caibilbalán que intenta superar el pasado (“Ya dejamos de ser guerreros bárbaros, de éstos que bailan y saltan antes de la batalla”) y su pueblo que se aferra a él, asumiendo la magia como la esencia de la existencia.

Puede notarse que con Caibilbalán se rompe el esquematismo de las caracterizaciones tradicionales de los personajes. Asturias destaca el paralelismo supersticioso entre españoles e indígenas (Navas, 1971:193), pero destaca también el recurso racionalista, indistintamente en estos personajes.

Más aún: no son sólo las concepciones precolombina y cristiana las que Asturias pone en movimiento. Hay que tomar en cuenta su ferviente insistencia en la secta de los adoradores del Maladrón, asumida como religión de lo material, contradictoria porque solamente justifica la voracidad de la Conquista: “¡Creéis en la otra vida y os comportáis como que no existiera!”, le increpa con estas palabras Duero Agudo a Ángel Rostro, al poner en claro la verdadera razón del culto al Maladrón. Duero agrega: “En el humilladero del Maladrón

pintaremos en un muro muchas ratas, de todas formas y tamaños, huyendo de un continente hediondo a sangre, a hoguera, a podre, soldados con caras de ratas hartos de guerra, de inquisición y de hambre vuelta intriga” (p. 80).

*Maladrón* no sólo pone en cuestión las dos principales concepciones cosmogónicas que orientaron las relaciones entre América y Europa a partir de la Conquista. Por la forma en que se dio el proceso, Asturias sugiere que el cristianismo no fue la principal doctrina que se instrumentó como marco de estas acciones. Sugiere otra posibilidad, la de los adoradores del Maladrón, como fundamento de todo despojo. El conflicto que protagonizan Ángel Rostro y sus compañeros perdidos tiene como base esta definición existencial. Zenteno, Duero Agudo y Antolínas van tras lo material, “su dios es un ladrón y fuera de lo que es cosa no creen en nada!” (p. 87). Ángel Rostro, supuestamente más espiritual, afecto a la religión cristiana, pretende desentenderse de lo material absoluto. Al comer la pitahaya la arroja horrorizado, porque le simboliza la sangre tributada en los sacrificios humanos. El culto al Maladrón por “adoradores del diablo en la imagen de un ladrón”, era un culto de “gestidelincuentes”, según pensaba Rostro: La verdadera religión es la que se basa en la existencia del alma, pensaba. En ella podría tener sustento la conquista que él mismo protagoniza. La Conquista, piensa, no es otra cosa que un deseo de expansión del alma. No representa un robo, como lo sugieren los saduceos. Lo tomado en tierras conquistadas, dice Rostro, “¡nos pertenece por derecho de conquista, es como el que a tomar lo que es suyo y que ha tenido en abandono y olvido!” (p. 95).

Habría que insistir en el trabajo de composición de esta novela. Evidentemente no se trata simplemente de una novela histórica, sino de “la reconstrucción de una imaginaria aventura de la larga conquista realizada con datos posibles” (Navas, 1971:191). El autor explotó muy bien una experiencia de infancia en la capital guatemalteca, cuando tuvo la primera impresión relevante que le causó la imagen de Gestas crucificado al lado de Jesucristo.

Una vivencia de su infancia en el sótano de una iglesia de Guatemala sería explotada reiteradamente en varias novelas. Al bajar al sótano, dice Asturias, “a mí me llamó la atención que en uno de los rincones había un crucificado que no era Cristo, que no era tampoco Dimas, era el crucificado llamado Gestas, y recuerdo mucho que era



una cruz muy alta, muy alta, y el crucificado estaba totalmente encogido y con una cara de demonio espantosa. Era el mal ladrón. Indudablemente que en la alusión que yo hago en *El alhajadito*, que es una novela de mi infancia y luego en mi libro *El maladrón* hay mucho de la impresión que a mí me causaba esta figura esculpida de color amarillo en el sótano” (López, 1976:52-53).

Aquella lejana impresión le permitió al novelista reconstruir, en términos de literatura, la imaginaria aventura española y el choque que produjo su avance en tierras americanas. Afecto a estas reelaboraciones en que el supuesto mundo indígena juega un papel protagónico, tanto los personajes como el espacio en *Maladrón* son los principales ingredientes de este trabajo de composición artística.

Así fue como Asturias dio forma a la tradición apócrifa que atribuye el nombre de Gestas a uno de los hombres que fueron crucificados con Jesucristo. En la leyenda de Gestas encuentra su origen el culto de los gesticulantes, que ven en él no un dios sino un simple mortal, antidios, crucificado por sus ideas materialistas; negaba la inmortalidad del alma, y la resurrección de los muertos. Para el autor, esta doctrina, no la cristiana, fue la verdadera enarbolada en la Conquista.

*¡La cruz que traemos no es la de Jesucristo, vociferaba Zenteno, sino la del Maladrón, sin ser esto un descrédito para nos, conquistadores de aquí y de allá, porque la prédica de este hombre también crucificado, acepta la existencia del bien, sostiene la necesidad de la virtud, busca la felicidad humana, el bien como utilidad, la virtud como categoría física y la felicidad como aprovechamiento placentero de lo que disponemos y a sabiendas de su gozo sin reservas, por no existir otra vida después de ésta! ¡Ésta y se acabó! (p. 95).*

Esta doctrina, “tan a medida de la cerril mentalidad de la soldadesca, porque el jayán que sabe lo que le espera en la otra vida, poco gusto pone en creer en ella, y sí mucho en negarla” (p. 68), es la que la que el narrador enarbolará como la única real que dio sustento a la Conquista.

Esta inserción de la doctrina de los saduceos actualiza el conflicto cosmogónico agregando otro elemento presente a lo largo de la interpretación asturiana sobre el hombre y su relación con sus semejantes. Según esta concepción, el cristianismo es una doctrina basada en el individualismo. El cristiano es un ente sin sentido, maniquí sin sentido (Asturias, 1977:172). El individualismo es una noción que para el autor tenía el peligro de alejar al hombre de su contacto con la naturaleza, lo cual era de singular importancia, pues la



relación hombre-naturaleza era un principio que el individualismo capitalista postergaba privilegiando la producción y el consumo. Las obras más significativas de Asturias recuperan la necesidad del restablecimiento de esta armonía. El cristianismo, en la primera parte de su narrativa, es sugerido como un instrumento del capitalismo. De la mano de la Conquista, el cristianismo llegó no para proponer otra alternativa cosmogónica en América, sino para desestabilizar la relación armónica.

No es de extrañar que sean precisamente los relatos posteriores los que formulen una alternativa más conciliadora. *Maladrón*, *Viernes de Dolores* y *El Árbol de la Cruz* parten de otro principio. En ellos, el conflicto cosmogónico ya no es tan determinante. Precisamente por la exaltación de lo mestizo, las dualidades se suprimen, sin que se suprima el conflicto perenne que tanto llamó la atención del autor.

Asturias nunca pudo desprenderse del conflicto cosmogónico. La veneración por lo indígena, como quedó planteada en varios relatos, no supone una simple negación de su fe cristiana, de la que nunca se desligó. *Maladrón* y *El Árbol de la Cruz* clarifican este mal entendido. Pues no es la doctrina cristiana la que Asturias pone en entredicho, sino el fundamento cristiano de la Conquista que, detrás del argumento de propagación de la fe católica, escondía la ambición por la riqueza material y la fama. La doctrina de los saduceos, *Maladrón* la proclama como contradictoria en esencia, pues si bien niega la inmortalidad del alma y pone los ojos en el *ahora*, el simple hecho de buscar la confluencia de los océanos supone el ansia de inmortalidad de los personajes en su pretensión de proclamarse (en su ignorancia, como lo ha hecho notar Malva E. Filer) (1994:543) como los primeros descubridores de este espacio geográfico.

En estas circunstancias se inscribe el proyecto asturiano acerca de la nacionalidad guatemalteca: no sólo entre dualidades, sino entre alternativas contradictorias representadas en la oposición Maíz/Barro. En este proyecto, muy significativo resulta *Maladrón* por ser uno de los últimos escritos del novelista guatemalteco. Y especialmente significativo resulta el final de esta novela, en la que Asturias manifiesta una actitud más transigente en el conflicto ontológico-cosmogónico. Antolincito, el hijo de un español y una indígena, será el resultado inevitable del encuentro de dos mundos, de dos cosmogonías. Sería el mestizo Antolincito el símbolo de un

presente. Atrás quedaba el fundamentalismo de Chinabul Gemá; atrás quedaba el racionalismo de Caibilbalán y atrás quedaban las contradicciones racionalistas e intuicionistas de los conquistadores.

Desaparecieron los todos los conquistadores, al menos los cuatro aventureros segregados del ejército conquistador: muertos, perdidos o desaparecidos, poco tenía ya que ver. El presente estaba ahora puesto en la figura de Antolincito, de quien su padre quiso hacer doctor en Salamanca, pero por las circunstancias terminó al lado de su madre, rescatada por un grupo nativo.

Así es como *Maladrón* sugiere la atención al supuesto fundamento cristiano de la Conquista, poniendo al descubierto una serie de contradicciones. El conflicto que se desató en el campamento del capitán Juan de Umbría entre Fray Damián de Canisares y los aventureros saduceos tiene que ver con una representación simbólica del conflicto vivido por la Iglesia y la Corona española. Su tarea evangelizadora no sólo se enfrentaba a la gentilidad de los nativos. En su propio seno estaba otro obstáculo, representado en la novela por la vulgaridad materialista de los soldados que elucidaban otras razones en su aventura. No sólo estos “carcelarios e impuros de sangre” veían con simpatía los fundamentos de los saduceos materialistas. También los “cristianos de manga ancha” preferían “la cruz cimarrona del impío, que la espiritual”. Las frases de “¡Menos ángeles y más tejuelos de oro!” “¡Menos indios conversos y más esclavos en las minas!”, están latentes en todo conquistador, según se propone en la novela.

Uno de los principales argumentos que el autor opone en este debate por la justificación de la Conquista en aras de la propagación de la fe católica, es la caracterización negativa de los personajes impulsores de la doctrina del Maladrón en tierras americanas. Por si eso fuera poco, habría que considerar las contradicciones de que son presa. Antolín se niega a bautizar a su hijo en nombre del Maladrón, no obstante que antes él mismo ha sido capaz de interpretar como poder milagroso el hecho de haberse curado de la ceguera. Zenteno pretende cortar las manos a Ladrada por haber sido criado de pirata, sin percatarse que tan deleznable era la piratería como el despojo que significaba la Conquista en la que él era protagonista. El caso de Ángel Rostro es muy sintomático. Asturias clarifica muy bien las “convicciones” de Rostro por lo supuesto espiritual de la Conquista. Pero pronto se descubre que es tan materialista como sus compañeros.

Sus contradicciones son muy marcadas: le aterra la idea de comer tunas rojas por que le hacen pensar en los sacrificios humanos, pero, por otro lado, come codornices crudas “casi calientes” (p. 94). Con lo material, nada hay que distinga a Rostro de sus compañeros. Sus reflexiones por la espiritualidad de la Conquista se ven marcadas por la tentación que representa lo material, simbolizado en las imágenes de los crucificados del Gólgota: “Se ven tan cerca los crucificados. Se abrazaría, primero, al Maladrón, el tiempo necesario para hacerse rico, muy rico, y luego, contrito y arrepentido, abrazaría a Cristo” (p. 91). Y más adelante, le invaden otras especulaciones sobre la riqueza cuando imagina que lo que traga su caballo puede ser oro.

Al asumir Rostro la Conquista como un derecho, se clarifican muy bien las contradicciones del fundamento cristiano. Primero, hemos visto que detrás de su supuesto espiritualismo se esconde una ambición muy parecida a la de sus compañeros. Y ahora, con un argumento que trata de justificar el despojo como derecho de Conquista, “como el que a tomar lo que es suyo y que ha tenido en abandono y olvido” (p. 95).

La doctrina del Maladrón, según la novela, fue instrumentada sobre la marcha sin una plena convicción por sus principios y con una escandalosa desinformación (la imagen que habrían de venerar se esculpe, “No como las escrituras diz que era, sino a imagen y semejanza del dicho de Zaduc de Córdoba”, p. 152). El único referente de esta doctrina es el encuentro que Duero Agudo tuvo con el “profeta” Zaduc de Córdoba, durante su travesía en el galeón a tierras americanas. Con estas elementales nociones, Duero Agudo encuentra suelo fértil en la persona de Blas Zenteno para propagar la materialidad de la existencia del hombre. Pero es una materialidad sólo acomodada a las circunstancias, tal como se ha visto con sus contradicciones. En el fondo, ellos tampoco niegan a Jesucristo: “No lo negamos tanto como lo hacen con sus hechos los que se llaman conquistadores en su solo nombre. Nuestro credo amaparado por la cruz de Gestas, el ladrón, cubre mejor las ganancias y los riesgos de la conquista” (p. 123).

El autor hace reconocer a ellos mismos su falacia. Le sucede a Antolínare cuando acepta que “a los venidos a estas conquistas se nos acuerda lo de Jesucristo, sólo cuando habemos miedo o tenemos el talego lleno, que antes estamos en tomar a los indios sus riquezas que en adoctrinarlos. En ello, por mí visto y practicado, no encuentro contienda: somos unos rapaces materialistas” (p. 105). Y más adelante:

“Para mí éstas no son tales Indias, sino el Limbo, el Limbo, ni tales conquistadores somos, sino niños muertos de cristiandad” (p. 126). Y lo tiene presente la propia imagen del Maladrón, que cobra vida para hacer ver a Ladrada que “uno de los más justos varones venidos a estas tierras al afirmar que todo ‘cuanto los españoles tienen, cosa ninguna hay que no fuese robada’”(p. 150). Por eso, dice Gestas, “los piratas tenéis cien días de perdón! ¡Ladrón que roba a ladrón! Y por eso también yo soy vuestro capitán. Robáis a los que antes han robado a los indios. Las mercancías que lleváis a vuestra Reina son dos veces robadas” (p. 154).

Por eso me parece muy interesante ubicar la novela *Maladrón* en el marco de la producción narrativa asturiana. Publicada en 1969, es decir, después del debate cosmogónico que habían propiciado novelas precedentes (concretamente, *Hombres de maíz* y *Mulata de tal*), la novela de 1969 ofrece elementos para averiguar cómo la concepción del autor se redefinió continuamente acerca del marcado debate por la concreción del ser latinoamericano y guatemalteco.

En la tesis de 1923, en los bisoños años de quien con el tiempo sería uno de los guatemaltecos más controvertidos desde el punto de vista político, poético y ontológico, Asturias planteaba algo muy cercano a las ideas vanconcelistas sobre la necesidad de absorción de lo indígena por lo mestizo. Para 1949, con la publicación de *Hombres de maíz*, el mismo autor daba aparentemente un giro a su proclama de un cuarto de siglo antes. Y para 1969, con la publicación de *Maladrón* la controversia se acentuaría al agregar un tercer elemento en el debate por la cosmogonía.

Estos hechos ponen en movimiento otros elementos vinculados con las convicciones del propio autor de la novela, más transigente en este relato con los efectos de la conquista española, tanto como no se había manifestado antes. Si en relatos previos, desde *Leyendas de Guatemala* hasta *El espejo de Lida Sal*, habíamos atestiguado una ferviente condena por el proceso de la Conquista, en *Maladrón* se nota una actitud más benevolente, al grado que la última parte de la novela toma como núcleo de los acontecimientos el proceso de mixtificación materializado en el hijo de la nativa *Titil Ic* y el español Antolín Linares.

*saulhurtadoheras@yahoo.com.mx*

**Saúl Hurtado Heras.** Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En 1999, el Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala le otorgó el premio internacional de ensayo “Miguel Ángel Asturias”. Sobre la obra de Miguel Ángel Asturias, ha escrito los libros *Por las tierras de Ilom: El realismo mágico en Hombres de maíz* (1997) y *¿Cuál entonces mi creación? Reflexiones para una poética narrativa en Miguel Ángel Asturias* (1999).

Recepción: 9 de agosto de 2004

Aprobación: 23 de agosto de 2004

### **Bibliografía**

- Asturias, Miguel Ángel (1974), *Maladrón*, Buenos Aires: Losada, 4ª ed., 217 pp.
- Asturias, Miguel Ángel (1977), *Mulata de tal*, Buenos Aires: Losada, 5ª ed., 300 pp.
- Asturias, Miguel Ángel (1989), *París 1924-1933: periodismo y creación literaria*, México: ALLCA XX (col. Archivos, núm. 1) [edición crítica coordinada por Amos Segala], 981 pp.
- Bellini, Giuseppe (1971), “El laberinto mágico de Miguel Ángel Asturias”, en *Papeles de Son Armadans*, núms. 185-186, tomo 62, agosto-septiembre de 1971, pp. 199-231.
- Filer, Malva E. (1994), “Indios, conquistadores y peregrinos en *Maladrón* de Miguel Ángel Asturias”, en Ortega, Julio y José, Amor y Vázquez (eds.), *Conquista y contraconquista: la escritura en el Nuevo Mundo*, México: El Colegio de México/Brown University, pp. 541-546.
- López Álvarez, Luis (1976), *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias*, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 215 pp.
- Navas-Ruiz, Ricardo (1971), “*Maladrón*: mito y conquista”, en *Papeles de Son Armadans*, núms. 185-186, tomo 62, agosto-septiembre de 1971, pp. 185-198.
- Royano Gutiérrez, Lourdes (1993), *Las novelas de Miguel Ángel Asturias desde la teoría de la recepción*, España: Universidad de Valladolid, 299 pp.